

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v15n2.1222>

“Todos precisam despertar”: interlocuções decoloniais sobre a fratura ontológica e a ecopolítica

“Everyone needs to wake up”: decolonial conversations on ontological fracture and ecopolitics

“Todos necesitan despertar”: diálogos descoloniales sobre la fractura ontológica y la ecopolítica

Bruna dos Santos Leite(1); Arlindo Américo Tavares Martins Júnior(2); Gabriel Henrique Souza Maciel(3)

1 Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2020), Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2021) e Tecnóloga em Produção Audiovisual pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Atualmente, é Coordenadora do Grupo de Estudos Ecológicas e Sul Global (DEPFil/UFPEL).

E-mail: brunaleite.filosofia@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8389-8260>

2 Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural pela da Universidade Federal de Pelotas (2016), Especialista em Ensino de Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2021), Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas (2013). Atualmente é Coordenador do Grupo de Estudos Ecológicas e Sul Global (DEPFil/UFPEL).

E-mail: arlindomartinsjunior@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0245-6939>

3 Mestrando em Filosofia pelo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2022). Atualmente, é integrante do Grupo de Estudos Ecológicas e Sul Global (DEPFil/UFPEL).

E-mail: gabrielhsmaci37@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3890-328X>

Datas:

Recebido: 30/09/2024

Aprovado: 06/11/2024

Publicado: 03/12/2024

Resumo

O artigo explora a contribuição de Malcom Ferdinand para os estudos ecopolíticos e decoloniais, a partir da noção de “dupla fratura” que articula as dimensões colonial e ambiental da crise ecológica. O problema analisado é como a fratura colonial, que se configura enquanto ontológica, pode ser aplicada ao contexto ecopolítico brasileiro. O objetivo é demonstrar como a ecologia decolonial de Ferdinand, ao questionar o Antropoceno e problematizar os saberes do Sul Global, proporciona uma outra perspectiva para entender as interseções entre colonialismo e crise ecológica. A pesquisa utiliza uma abordagem teórica, dialogando com pensadores como Ailton Krenak, Sueli Carneiro e Bispo dos Santos, com relação ao pensamento brasileiro. Os resultados indicam que a ecologia decolonial proporciona um arcabouço crítico para repensar a relação entre humanos e natureza, enfatizando a necessidade de incluir as lutas anticoloniais nas discussões ambientais. A articulação entre essas fraturas oferece uma cosmovisão que integra os desafios ecológicos globais com as lutas dos movimentos sociais e políticos contemporâneos.

Palavras-chaves: Ecopolíticas; Decolonialidade; Crise Ecológica; Fratura Colonial; Ontologia.

Abstract

The article explores Malcom Ferdinand’s contribution to ecopolitical and decolonial studies, based on the notion of a “double fracture” that articulates the colonial and environmental dimensions of the ecological crisis. The problem analyzed is how the colonial fracture, which is configured as ontological, can be applied to the Brazilian ecopolitical context. The aim is to demonstrate how Ferdinand’s decolonial ecology, by questioning the Anthropocene and problematizing the knowledge of the Global South, provides another perspective for understanding the intersections between colonialism and the ecological crisis. The research uses a theoretical approach, dialoguing with thinkers such as Ailton Krenak, Sueli Carneiro and Bispo dos Santos, in relation to Brazilian thought. The results indicate that decolonial ecology provides a critical framework for rethinking the relationship between humans and nature, emphasizing the need to include anti-colonial struggles in environmental discussions. The articulation between these fractures offers a worldview that integrates global ecological challenges with the struggles of contemporary social and political movements.

Keywords: Ecopolitics; Decoloniality; Ecological Crisis; Colonial Fracture; Ontology.

Resumen

El artículo explora la contribución de Malcom Ferdinand a los estudios ecopolíticos y decoloniales, basada en la noción de «doble fractura» que articula las dimensiones colonial y ambiental de la crisis ecológica. El problema analizado es cómo la fractura colonial, que se configura como ontológica, puede aplicarse al contexto ecopolítico brasileño. El objetivo es demostrar cómo la ecología decolonial de Ferdinand, al cuestionar el Antropoceno y problematizar el conocimiento del Sur Global, proporciona otra perspectiva para comprender las intersecciones entre colonialismo y crisis ecológica. La investigación utiliza un enfoque teórico, dialogando con pensadores como Ailton Krenak, Sueli Carneiro y Bispo dos Santos, en relación con el pensamiento brasileño. Los resultados indican que la ecología decolonial proporciona un marco crítico para repensar la relación entre los seres humanos y la naturaleza, haciendo hincapié en la necesidad de incluir las luchas anticoloniales en los debates ambientales. La articulación entre estas fracturas ofrece una cosmovisión que integra los desafíos ecológicos globales con las luchas de los movimientos sociales y políticos contemporáneos.

Palabras clave: Ecopolítica. Decolonialidad. Crisis ecológica. Fractura colonial. Ontología.

Introdução

Ler e escrever desde o Brasil sobre questões “ecopolíticas” é uma tarefa que nos desafia enquanto estudiosos e professores de Filosofia. Se, por um lado, conseguimos perceber, com certa facilidade, a primazia da relação entre os humanos e a Terra enquanto aquela que possibilita e funda o conjunto de nossas experiências, por outro, parece-nos difícil mensurar as múltiplas ramificações que essa relação apresenta. Inclusive porque nossas percepções do mundo como um sistema de relações são perpassadas por essa primeira relação fundante. Enquanto sujeitos epistemológicos, sociais e políticos situados em um contexto definido, somos conscientes de que nossas percepções se constituem a partir deste contexto e, com base nisso, é sobre ele que nos objetamos.

É consensual também que, enquanto latinoamericanos, nos registros históricos, filosóficos e antropológicos canônicos, de forma ampla, na maioria das vezes, não somos representados por nós mesmos. Esse é um fenômeno que não é exclusividade de nosso contexto, pois se assemelha ao que acontece em outros lugares, em que a colonização europeia estabeleceu, à força das invasões, os modelos políticos e econômicos que estruturam nossa vida social desde a modernidade. Ele é elementar para que possamos introduzir, então, como as subjetividades compõem a escrita, articulada com uma aliança que circunscreve os principais interesses sobre o diálogo que aqui nos propomos a comunicar.

Nosso propósito é um deslocamento que evoca, de modo dialógico, sujeitos epistemológicos que estão entrecruzados por oposições e exposições ao Colonialismo enquanto um “sistema-mundo”, e ao conjunto de violências que ele produz que, de algumas formas, o neoliberalismo reproduz. O ponto de partida e a delimitação de categorias que se entrecruzam – raça, gênero e classe – e a posição de não estabelecer, neste momento, uma ordenação entre tais marcadores sociais de diferença, mas em outra direção, considerá-los como elementos de uma intersecção que não nos permite aprioristicamente hierarquizá-los.

Diante disso, este artigo parte da discussão empreendida por Malcom Ferdinand¹, em *Uma Ecologia Decolonial* (2022), no qual ele aborda a crise ecológica contemporânea, relacionando a colonialidade, a história dos povos escravizados e o colonialismo. A partir do conceito de “dupla fratura”, ele destaca como a exploração ambiental e o racismo estão interligados, argumentando que as lutas ambientais não podem ser desvinculadas das lutas anticoloniais. Ao mimetizar o conceito “ecologia decolonial”, o autor amplia o escopo dos estudos ecológicos tradicionais, questionando o Antropoceno e propondo uma genealogia que inclua as experiências e os saberes produzidos no Sul Global.

1 Malcom Ferdinand nasceu na Martinica em 1985. É graduado em Engenharia Ambiental pela *University College London* (UCL) e Doutor em Filosofia Política pela *Université Paris Diderot* (Paris 7). Por *Uma Ecologia Decolonial*, recebeu o *Prix du Livre de la Fondation d'Écologie Politique*, em 2019. Atualmente, é pesquisador do *Centre National de la Recherche Interdisciplinaire en Sciences Sociales* (Irisso) da *Université Paris Dauphine* - (Paris 9). (Ferdinand, 2022, informação retirada da orelha do livro)

Sob este viés, o problema analisado é “De que maneira a noção de ‘fratura colonial’ elaborada por Malcom Ferdinand apresenta elementos relevantes para os estudos ecológicos?” Nossa hipótese é de que Ferdinand sistematiza as relações entre as categorias teóricas que são utilizadas para distinções entre os indivíduos, em análises que consideram a colonização como sistema que fundamenta as relações nas sociedades contemporâneas. Em interlocução com este quadro teórico delineado por Ferdinand, é possível que se analise o cenário ecológico brasileiro como uma experiência situada, objetivando estabelecer diálogos com outros pensadores contemporâneos. Nosso interesse, com isso, é argumentar sobre a possível verificar as aproximações teóricas que podem ser realizadas entre o pensamento de Ferdinand e as perspectivas do Sul Global, especificamente, com relação ao contexto brasileiro.

Ferdinand instrumentaliza uma linguagem metafórica, ambivalente e literária como estratégia para a análise teórica e a ampliação da compreensão das complexas interseções entre colonialismo, escravidão e ecologia. As metáforas que ele utiliza ilustram e transformam os conceitos, oferecendo um conjunto imagético dos processos históricos contemporâneos. A ambivalência dos termos que ele apresenta propõe uma abertura crítica ao mundo, desafiando as epistemologias eurocêntricas ao sugerir um novo paradigma que leva em consideração as desigualdades históricas e as lutas contemporâneas por dignidade e reconhecimento.

Neste sentido, é importante observar as referências para a constituição do pensamento de Ferdinand, como Aimé Césaire² e Frantz Fanon³. Para realizar as interlocuções propostas, mostramos a proficiência em aproximar o pensamento de Ferdinand com Ailton Krenak⁴, principalmente com relação aos temas sobre a humanidade e a crítica ao Antropoceno, bem como a problematização da colonização. Além disso, Sueli Carneiro⁵, ao pensar sobre o dispositivo da racialidade, nos auxilia a compreender a aplicabilidade do pensamento de Ferdinand ao contexto brasileiro. E ainda, Bispo dos

2 Aimé Césaire nasceu na Martinica, em 1913 e viveu até abril de 2008. Foi um importante escritor e pensador do século XX, tendo como principal obra *Discurso sobre o colonialismo*, publicado em 1950. Ganhou o Prêmio Internacional Viareggio-Versilia, em 1968; e o Grande Prêmio Nacional de Poesia Prêmio América de Literatura, em 1994.

3 Frantz Fanon nasceu na Martinica em 1925, e faleceu em 1961, nos Estados Unidos. Foi aluno de Césaire, no Lycée Schoelcher, em 1941. Lutou na Segunda Guerra e acompanhou a Revolução Argelina. Foi um importante filósofo político e médico. As principais obras que publicou são *Peles negras, máscaras brancas* (1958) e *Os Condenados da Terra* (1961).

4 Ailton Krenak nasceu na região do Vale do Rio Doce (MG) em 1953. É ativista do movimento socioambiental, sendo um dos fundadores da Aliança dos Povos da Floresta. Em 2016, a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) lhe atribuiu o título de Doutor *honoris causa*. Suas principais publicações são: *Ideias para adiar o fim do mundo*, *A vida não é útil* e *Futuro Ancestral*. (Krenak, 2020, p. 101-102)

5 Sueli Carneiro nasceu em 1950, em São Paulo (SP). É escritora, ativista, filósofa e Doutora em Educação pela Universidade Federal de São Paulo (USP). É co-fundadora do Instituto da Mulher Negra Geledés e autora de diversas obras, tendo como principais: *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* e *Dispositivo de Racialidade*. Em 2022, a Universidade Federal de Brasília (UnB) lhe atribuiu o título de Doutora *honoris causa*. (Carneiro, 2023, informação retirada da orelha do livro)

Santos⁶ nos propõe pensar um passo adiante do pensamento de Ferdinand, ao adotar a perspectiva da contra-colonialidade. Neste sentido, é importante apresentar esses diálogos, ainda que iniciais, considerando a relevância (e urgência) da temática da crise ambiental.

Ferdinand e a ecologia decolonial: a dupla fratura

O problema de Ferdinand é pensar uma ecologia a partir de uma natureza não-habitada. Essa natureza é cada vez menor e, diante deste cenário, quais são as implicações de centrar uma teoria ecológica a partir dessa ideia de natureza não-habitada? E a natureza habitada, como fica? Sob este viés, ele apresenta o problema principal da obra, a dupla fratura: “Aqui proponho fazer dessa dupla fratura um problema central da crise ecológica, que abala as maneiras como essa é pensada e as suas traduções políticas” (Ferdinand, 2022, p. 24).

Essa fratura é colonial e ambiental, ao mesmo tempo. Por “ambiental”. Ferdinand (2022, p. 24), compreende que

se revela por meio das modernizações técnicas, científicas e econômicas de domínio da natureza, cujos efeitos são mensurados pela dimensão da poluição da Terra, da perda da biodiversidade, das alterações climáticas e à luz das desigualdades de gênero, das misérias sociais e das vidas descartáveis geradas. (Ferdinand, 2022, p. 24)

Afratura colonial é “ontológica”, pois a colonização e a relação de escravidão atingiram a constituição dos indivíduos. Isso se reproduz ainda na atualidade. Assim, o autor propõe uma outra forma de analisar as relações entre os humanos, utilizando, por exemplo, a concepção de “navio-mundo” ao invés de “sistema-mundo”. Além disso, ele destaca que “essa dupla fratura tem como consequência estabelecer a arca de Noé como metáfora política adequada da Terra e do mundo diante da tempestade ecológica, trancando no fundo do porão da modernidade os gritos de apelo por um mundo” (Ferdinand, 2022, p. 32). Neste quadro teórico, a “ecologia decolonial” pode ser compreendida como: mundo comum; navio-mundo; ecologia-do-mundo.

A ecologia decolonial, conforme delineada por Ferdinand, amplia as críticas à fratura colonial ao articular questões ecológicas aos debates decoloniais, funcionando como um “prolongamento ecológico das críticas [já] existentes da fratura colonial” (Ferdinand, 2022, p. 198). Essas críticas são organizadas em quatro polos principais: (i) Anticolonialismo, caracterizado pelas lutas soberanistas e pela busca de igualdade jurídica entre colônia e metrópole no pós-guerra; (ii) Pensamento Pós-colonial, que problematiza a condição

6 Antônio Bispo dos Santos - Nego Bispo nasceu no Vale do Rio Berlingas (PI) em 1959 e faleceu em dezembro de 2023. Ele viveu no Quilombo Saco Cortume, onde aprendeu o ofício de lavrador. Foi o único de sua família a ser alfabetizado, atuando nos movimentos sociais quilombolas do Piauí. Escreveu diversos artigos e poemas, tendo como principais *A terra dá, a terra quer* e *Colonização, Quilombos: modos e significações*. (Bispo dos Santos, 2023, p. 107)

cultural e subjetiva dos colonizados, propondo-lhes voz e representação; (iii) Pensamento Decolonial, inaugurado por Aníbal Quijano⁷, que critica a centralidade da raça na colonialidade do poder e visa uma decolonização epistêmica; (iv) Feminismo de Política Decolonial, que aborda, de maneira interseccional, as relações entre colonialidade, raça e gênero a partir das perspectivas das mulheres racializadas, tanto do Sul Global quanto do Norte. Embora esses quatro polos não tenham historicamente colocado as questões ecológicas como centrais, Ferdinand introduz a ecologia decolonial como um quinto polo, ampliando o debate ao integrar lutas sociais e ambientais, refletindo, assim, a relação entre a opressão colonial e a exploração ambiental.

A distinção entre esses polos, de função epistêmica e metodológica, é fundamental para o desenvolvimento teórico-político da obra de Ferdinand. Ele nos lembra que esses autores e autoras representam “os racializados e os subalternos que se deparam com as reiteradas recusas do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 30). Esses indivíduos, assim como o autor, “sentem diariamente essa dupla fratura tanto em sua carne quanto em sua história” (Ferdinand, 2022, p. 30). Essa perspectiva comum revela uma experiência compartilhada de opressão e resistência, crucial para entender as múltiplas dimensões da injustiça. Então, Ferdinand propõe que a análise das obras desses autores deve ir além das singularidades metodológicas, sendo lidas como “maneiras diferentes de descrever essas violências” (Ferdinand, 2022, p. 30). Tal abordagem ressalta a complexidade das experiências vividas e a necessidade de um entendimento inter cruzado e interseccionalizado que reconheça a amplitude das lutas contra a colonialidade e a degradação ecológica.

Ferdinand também apresenta a relação entre a travessia dos navios e a vida dos escravizados como uma das principais metáforas que transpassam o texto.⁸ Muitas vezes, os corpos eram descartados no mar para diminuir o peso do navio, ou simplesmente porque não haviam sobrevivido à travessia⁹. Simbolicamente, podemos compreender que esses corpos, por estarem desumanizados e serem considerados mercadorias, não eram dignos dos cortejos fúnebres que são dedicados aos humanos, quando morrem. Outro conjunto de metáforas apresentado por Ferdinand são os ciclones e as tempestades. Os “ciclones”: (i) não são naturais, pois são consequência da ação humana no mundo; (ii) nem são politicamente neutros, pois não se identifica uma ação efetiva por parte do Estado sobre esses fenômenos, visando proteger a população, ou impedir que a degradação do meio ambiente piore o quadro.

Sob este viés, ele coloca as tempestades em uma relação política. A “política do ciclone colonial”, com a qual Ferdinand identifica “o conjunto de estratégias e tramoias

7 Aníbal Quijano (1928-2018) foi um sociólogo e pensador peruano, que elaborou o conceito de “colonialidade do poder”, argumentando que a colonização perpetuou a hierarquização racial e a dominação econômica após o fim do colonialismo formal. A obra dele é central para os estudos decoloniais, especialmente sobre a América Latina.

8 Outras expressões que remetem a embarcações, como por exemplo, “porão” e “convés”, também são utilizadas com recorrência no texto para articularem o argumento apresentado pelo autor.

9 Com a expressão “sal vermelho-sangue”, Ferdinand faz referência às vidas escravizadas que foram lançadas no mar durante as travessias.

que transformam as catástrofes, em parte naturais, nos eventos lucrativos que reforçam os fundamentos coloniais do mundo, incrementam a riqueza dos senhores e exacerbam as sujeições e as perturbações dos escravizados” (Ferdinand, 2022, p. 86) se apresenta, segundo o autor, sob três formas no mundo. A primeira é como “vantagem ao senhor”, ou seja, existem indivíduos que lucram com os desastres naturais.

A segunda forma como a política do ciclone acontece é a partir do porão do mundo. “Mais do que gerar um empobrecimento dos pobres, a política do ciclone colonial recria dispositivos de porão do mundo durante a catástrofe.” (Ferdinand, 2022, p. 88). O autor ainda indica que o ciclone a partir do porão do mundo ocorre em cinco momentos: (1) rota da indiferença discriminatória; (2) calvário; (3) indiferença sustentada; (4) caos infernal; (5) desfecho: a redistribuição discriminatória. O terceiro modo de ocorrência da política do ciclone no mundo é por meio das atrocidades cometidas contra as pessoas escravizadas. O ciclone é utilizado como metáfora para os dispositivos políticos a fim de realizar a crítica sobre o problema do meio ambiente, que gera a crise ecológica. O problema não é a mudança climática em si, mas a aceleração dessas mudanças, que são decorrência da ação humana no mundo, reforçadas a partir do capitalismo. “O ciclone tropical mostra que a crise ecológica não reexamina o mundo em detalhes. Ao contrário, ele reforça as dominações e as opressões coloniais.” (Ferdinand, 2022, p. 94).

Neste sentido, a ecologia decolonial é uma ecologia-do-mundo pois tem o mundo como horizonte e, portanto, permite ultrapassar as noções de natureza, meio ambiente ou planeta para se conceber uma interseccionalidade entre humanos e não-humanos como “condição de pensamento”, no qual mais nenhum ser é estabelecido como outro e, portanto, há nenhum ser é relegado o fora-do-mundo. Essa tarefa propõe criar-se uma nova cosmologia, o que pressupõe, pelo menos, um empenho ontológico, estético e político. No nível ontológico, tem-se duas perspectivas. Por um lado, a chamada “ontologia *gestalt*” aponta para um mundo onde “todas as coisas estão ligadas entre si” (Ferdinand, 2022, p. 255). Contudo essa perspectiva torna o sujeito homogêneo e o destitui de sua história. Por outro lado, tem-se a desconstrução dos essencialismos identitários empenhada pela teoria *queer* e a noção de “crioulização” na qual se propõe “mudar trocando com o Outro sem, no entanto, se perder nem se desnaturar” (Ferdinand, 2022, p. 255). O problema da segunda perspectiva é que os encontros humanos ocorrem em um contexto em que os não-humanos são mudos ou mesmo inexistentes. A ecologia decolonial propõe uma ontologia relacional em que as “nossas existências e nossos corpos estão entremeados pelos encontros com uma pluralidade de humanos e uma pluralidade de não humanos” (Ferdinand, p. 255).

As respostas ambientalistas à crise ecológica, no contexto da “ecologia colonial”, contribuem para a manutenção da “dupla fratura” e se mostram na distinção entre as críticas ambientais e as lutas antiescravistas e anticoloniais. Assim, a abordagem tem centralidade na questão ambiental, não incluindo as desigualdades socioeconômicas e as dinâmicas políticas, que são fundamentais para a compreensão da destruição da natureza. Ao desconsiderar essas interseções, o ambientalismo clássico reproduz as hierarquias coloniais, perpetuando tanto a exploração da natureza como das populações

historicamente marginalizadas. A abordagem ambientalista do Antropoceno também acaba reproduzindo os mecanismos de exclusão e de dominação, pois não questiona as raízes históricas e políticas das crises que busca enfrentar.

Entre o embarque e o desembarque: a fratura ontológica

A fratura ambiental e a fratura ontológica estão intrinsecamente relacionadas, oriundas da separação entre os seres humanos e o mundo natural. Se a fratura ambiental se refere à cisão trata a natureza como um recurso externo, resultando nas crises ecológicas que enfrentamos hoje, em paralelo, a fratura ontológica diz respeito à ruptura nas relações entre diferentes modos de ser, na qual o ser humano foi privilegiado como sujeito central, relegando o mundo natural e outros modos de existência à condição de mercadorias.

Ferdinand utiliza a metáfora do “porão do mundo” para ilustrar a relação escravagista entre europeus e africanos. A política do porão tem como finalidade manter os escravizados fora do mundo, em estado de alienação, em que o escravizado não é o “outro” (reconhecimento de alteridade), pois ele está “fora”. Isso constitui o que Ferdinand apresenta como a recusa do mundo como modo de relação com o outro. Ou seja, a “outreidade” não é reconhecida e, além disso, é negada. “Essa situação fora-do-mundo da escravidão colonial revela-se em um conjunto de rupturas impostas pela política do porão nas relações com os pertencimentos ancestrais e comunitários, nas relações com a terra, nas relações com a natureza e com as arenas políticas.” (Ferdinand, 2022, p. 73)

Podemos observar que as características da escravização e da colonização apresentadas por Ferdinand é semelhante à vivenciada no Brasil. E representam um conjunto de rupturas: (i) ruptura inicial ocorre com o mundo familiar; (ii) ruptura ecumental, que é a relação com os não-humanos; (iii) ruptura com o corpo: ele é aprisionado, acorrentado, confinado, violentado; (iv) ruptura na relação com a terra.

O paradoxo vivenciado pelos escravizados se traduz pela seguinte situação: o escravizado tem proximidade com a terra, mas não possui responsabilidade política sobre ela e nem sobre si mesmo, pois é propriedade de outra pessoa (tanto a terra quanto o corpo que nela trabalha). O escravo não é dono de seu corpo e, juridicamente, é um “bem móvel”. Ele não participa no habitar colonial, pois está subjugado. Como não podia “habitar o mundo”, os escravizados criaram “espaços de si”. Um exemplo disso apresentado por Ferdinand (2022, p. 76) é o “jardim crioulo” em que os escravos cultivavam alimentos para consumo próprio. A responsabilidade é secundária, pois o escravizado continua na terra na condição de estrangeiro, de forma que essa relação não questiona, nem “põe em risco” a estrutura colonial.

Como a única participação política do escravizado é na guerra, a violência passa a ser compreendida como modo de resistência. O Negroceno é um modo injusto de habitar a Terra e tem como principais características: (i) exploração de corpos e de energia; (ii) dominação social e política; (iii) destruição do meio ambiente; (iv) produção de Negros – material, social e politicamente. “O Negroceno designa a era em que a produção do Negro

visando expadir o habitat colonial desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra.” (Ferdinand, 2022, p. 79). Neste sentido, o racismo é o resultado da exploração de seres humanos, que contribuiu para o desenvolvimento do capitalismo. É uma consequência do capitalismo, e não a causa. Isso porque o princípio do capitalismo é a exploração, seja de recursos ou de pessoas.

Com relação à “política do embarque”, Ferdinand (2022, p. 100) define que

as disposições e engenharias políticas e sociais que têm por objetivo determinar o quê e quem é contabilizado e embarcado no navio, assim como o quê e quem é abandonado; que visam impor ao mesmo tempo uma relação fora-do-solo com a Terra e uma organização sociopolítica determinada unicamente pela lógica de sobrevivência a tal catástrofe. (Ferdinand, 2022, p. 100)

Além disso, outra definição importante apresentada pelo autor é sobre os “corpos em perda”, que se refere ao desaparecimento dos sujeitos, considerando que as pessoas estão “massificadas”, fazendo com que inexista pluralidade e individualidade. Ferdinand vincula esses “corpos em perda” aos refugiados climáticos. O problema para ele é a homogeneização desses sujeitos, que são múltiplos, pois são categorizados em um grupo que os separa e exclui socialmente. Neste sentido, a inclusão (ou não) de determinados sujeitos na categoria “humanidade” é relativa e hierárquica.

A humanidade é, então, compreendida por meio da imagem de um sujeito global e universal, que está homogeneizado e discriminado conforme suas características. E Noé representa “toda a humanidade”, pois ele é o ator universal e global. “Ele é emitido e pronunciado a partir de um centro particular, o dos países do Norte, ex-colonizadores, e majoritariamente por homens.” (Ferdinand, 2022, p. 103). A figura almejada como exemplo de “humanidade” é a de Noé, “o patriarca, pai e representante julgado legítimo pelos habitantes da Terra.” (Ferdinand, 2022, p. 103). A imposição deste sujeito deveria servir de modelo para a constituição das identidades de todos aqueles que participam da “humanidade”. Enquanto aqueles que não se “enquadram”, lhes restaria o ajuste ou a aceitação da exclusão e do não-pertencimento. “Os Noés são aqueles cujos nomes foram encobertos por uma humanidade pretensamente universal, mas que na prática é discriminatória.” (Ferdinand, 2022, p. 103).

Neste sentido, Ferdinand (2022) mostra que as formas de dominação que subjagam os indivíduos continuam a ser reproduzidos sob a lógica da arca de Noé que “gera um conjunto de figuras políticas, ou seja, de figuras que representam diferentes maneiras de colocar em prática essa política do embarque.” (Ferdinand, 2022, p. 105) Essas imagens representam as formas de “recusa do mundo” apresentadas por Ferdinand. A arca de Noé simboliza o ambientalismo, que ocasiona a recusa do mundo para esses grupos de indivíduos. Vinculando à crítica do Antropoceno, o autor argumenta que,

por trás da grande narrativa global do Antropoceno, de um “Homem” que perturba os equilíbrios ecossistêmicos e que, paradoxalmente, seria também a panaceia para tais desequilíbrios, as catástrofes são percebidas e narradas a

partir de um centro geográfico e temporal, um lar singular: um *oikos* colonial. (Ferdinand, 2022, p.146)

O enfrentamento das tempestades modernas e a superação das fraturas presume que se considere a relação entre humanos e não humanos. E Ferdinand (2022, p. 150) destaca a necessidade em “manter juntos antiescravismo, anticolonialismo e ambientalismo, desfazer-se da sombra do porão do Antropoceno: essa é a missão de uma ecologia decolonial”. (Ferdinand, 2022, p.150) Por sua vez, a política do desembarque enfatiza que “o navio negreiro é a *arkhé* do mundo crioulo¹⁰ em seu duplo sentido de começo e de fundamento” (Ferdinand, 2022, p. 155). Sobre o navio como um processo de nadificação [*néantisation*].

O desembarque faz, inicialmente, referência aos quatro séculos aos quais navios europeus desembarcaram, nas margens caribenhas e americanas, milhões de africanos aprisionados transformados em Negros e escravizados coloniais. [...] Com “política do desembarque” designo as disposições e engenharias sociais e políticas que conferem às pessoas uma relação de alienação com seu corpo, com a terra e com seu mundo. A política de desembarque do navio negreiro engendra, assim, “corpos perdidos” (aculturados), naufragos (fora-da-Terra) e Negros (fora-do mundo). (Ferdinand, 2022, p. 156)

Ao analisarmos a relação entre corpo e terra, observamos que a perda do corpo, tal como abordada por Ferdinand (2022), também implica em uma perda da conexão intrínseca com a Terra. Esse rompimento reflete as dinâmicas coloniais que desumanizam os corpos racializados, especialmente os corpos negros. Essa ruptura é acentuada pela condição das vidas pretas, que permanecem envoltas em um rastro histórico, ontológico e político, marcado pelo legado do navio negreiro (Sharpe, 2023). Nesse sentido, os escravizados foram sistematicamente excluídos das instituições públicas e políticas, ou seja, dos espaços nos quais o mundo é construído e organizado, relegando-os a uma posição de subalternidade e exclusão.

Além disso, Ferdinand (2022) afirma que o navio negreiro criou seres que não são considerados nem estrangeiros nem cidadãos, mas seres destinados ao porão. Esses indivíduos possuem o atributo de serem estrangeiros e, neste sentido, estão segregados para não ocuparem o “convés do mundo”. Por isso, são desembarcados em um estado “fora-do-mundo”, sem conseguir estabelecer uma relação profunda com a Terra. Contudo, é importante salientarmos que uma das formas mais significativas de resistência a essa condição de fragmentação foi a “fuga do mundo colonial”. Essa fuga ocorre pela “saída do porão” do navio negreiro, simbolizando um ato de subversão em busca pela (re)conquista de uma relação com o mundo e a Terra, negada pelo colonialismo.

Nesta perspectiva, a ecologia decolonial é uma luta, um confronto que questiona “as maneiras coloniais de habitar a terra e de viver juntos” desde a representação, estabelecida anteriormente, do mundo como um Navio Nегreiro (Ferdinand, 2022, p. 197). Essa

¹⁰ O uso da expressão no contexto do autor.

abordagem possui três níveis: o primeiro, intelectual, implica uma outra maneira de pensar e de cuidar das decolonizações em relação às degradações ambientais da Terra. No segundo nível, cultural, histórico e linguístico, tem-se a necessidade de “deslocar o Antropoceno para permitir que se vejam as outras formas de problematização da crise ecológica” (Ferdinand, 2022, p. 198). Por fim, no nível político, a ecologia decolonial se expressa através de um certo conjunto de movimentos sociais e de luta.

Ferdinand mostra a necessidade em se “desenfurnar o Antropoceno”, em dois sentidos. No primeiro sentido, “desenfurnar o Antropoceno” é mover o olhar desde a posição genérica até a problematização de que há um “nós” homogêneo frente à crise ecológica. Desenfurnar é fazer ver que esse “nós”, conforme o autor, “não é dado de antemão e tão pouco é uma evidência” (Ferdinand, 2022, p.202), mas que ele obedece ao funcionamento da “genealogia clássica, apolítica, associal e a-histórica do ambientalismo moderno”. O que faz a ecologia decolonial é propor uma nova genealogia, propriamente política, uma “genealogia caribenha da ecologia decolonial”¹¹ (Ferdinand, 2022, p. 203).

O segundo sentido de “desenfurnar o Antropoceno” insiste em esvaziar o porão, em empenhar lutas sociais e políticas para “a preservação dos equilíbrios ecossistêmicos e a busca de emancipação de uma situação colonial” (Ferdinand, 2022, p. 206). Ferdinand estabelece quatro tipos de luta de ecologia decolonial atualmente vigentes. O primeiro tipo comporta os povos pré-colombianos e autóctones que empenham há um só tempo a luta pela preservação da própria vida e por seu lugar no mundo. O segundo tipo diz respeito “às resistências de ecologia política dos que foram trazidos fisicamente para as Américas nos porões dos navios negreiros e não podem reivindicar uma autoctonia antiga” (Ferdinand, 2022, p. 207). O terceiro tipo agrupa as “lutas de ecologia política conduzidas por mulheres, visando ao mesmo tempo à preservação do meio de vida, à preservação dos ecossistemas da Terra e à igualdade social e política das mulheres” (Ferdinand, 2022, p. 208). O quarto tipo, por fim, não estabelece um grupo específico, mas diz respeito ao fato de que os efeitos da dominação colonial são encontrados em diversos lugares e envolvem diversos grupos. “Esse quarto tipo de luta da ecologia decolonial denuncia as situações coloniais contemporâneas tanto nos países do Norte como nos países do Sul” (Ferdinand, 2022, p. 209).

Ferdinand aponta ainda para um terceiro sentido para “desenfurnar”. Este, oriundo da palavra crioula “*dékalé*”, significa destruição. Desenfurnar o Antropoceno é criar um navio-mundo sem porão. Ele utiliza a arca de Noé e o navio negreiro para demarcar como cada uma das perspectivas contribuem e possibilitam os diferentes modos de abordar a questão ecológica do mundo diante da tempestade. A grande característica da arca de Noé é que “a vida a bordo importa pouco. A arca de Noé é nomeada em relação ao seu

11 O Haiti é um exemplo disso: quando houve a Declaração da Independência, os revolucionários renomearam a ex-colônia de *Haiti*, nome pelo qual o povo Taíno chamava a ilha antes da chegada de Colombo. Esse processo não é uma mera renomeação, mas “atesta a decolonização pelo nome” (Ferdinand, 2022, p. 204). Ao propor a “hipótese cosmopolítica *Ayiti*”, Ferdinand (2022, p. 205-206) pretende mostrar que, desde “as lutas anticoloniais e antiescravistas dos povos indígenas, as buscas por igualdade dos escravizados e as lutas para preservar uma relação matricial com a Terra” estabelece que “*Ayiti* é o nome da Mãe Terra do mundo moderno”.

exterior, ao para fora do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 213). Trata-se, neste caso, apenas de garantir a sobrevivência frente à tempestade. A todo e qualquer custo. A Arca de Noé flutua sobre um mundo que já acabou e que mantém todos a bordo sob o medo na “Natureza” e aponta um para além da política, pois “nada mais é do que o fim de uma preocupação com o viver-junto, o fim de uma preocupação com o mundo” (Ferdinand, 2022, p.213). O navio negreiro, por outro lado, “oferece outro acesso semântico ao mundo ao iluminar o que se passa no interior do navio” (Ferdinand, 2022, p. 213), e, assim, abre a possibilidade de pensar a crise ecológica desde a perspectiva da fratura colonial, pensar uma ecologia desde dentro do navio, o que implica, imediata e inevitavelmente, em uma intensificação na experiência social e política do mundo.

Um problema, entretanto, que perpassa ambas as imagens, é que, por caminhos contrários, apontam “a uma mesma aculturação, uma mesma posição fora-do-solo e fora-do-mundo” (Ferdinand, 2022, p. 214). Assim, a Arca de Noé representa a recusa do mundo, o abandono do pertencimento, do nome, da identidade, da terra e das relações políticas além de, por fim, apontar para a política do embarque, que “não conduz a um viver-junto, nem mesmo a um habitar-a-Terra [mas] torna-se sinônimo do fim de um espaço público, do fim de um mundo como a chave da sobrevivência à catástrofe” (Ferdinand, 2022, p. 214). O Navio Nегreiro, por sua vez, representa a ausência de mundo. A desumanização, o encarceramento e a própria existência do porão “tornam impossível instituir um mundo nesse navio” (Ferdinand, 2022, p. 214) e apontam para uma política do desembarque, que implica em sujeitos sem territórios, em corpos-perdidos, sujeitos mantidos fora do mundo. Ferdinand (2022, p. 214) afirma que disso “resulta uma alienação de si, da relação com a Terra e com o mundo”.

Frente a esse impasse, Ferdinand avança sobre uma série de movimentos que propuseram um retorno: dos campos, da natureza, à Terra, ao lar. A ecologia decolonial propõe movimentos de encontro que estabeleçam horizontes “de uma alteridade rumo à qual se estende sem jamais conseguir alcançá-la, um ir em direção ao outro, um ir em direção ao mundo” (Ferdinand, 2022, p. 221). E, para que se possa empreender os movimentos de encontro é preciso empenhar uma política do encontro, na qual o que importa não é mais o caminho pelo qual se retorna. O que importa é “como quem partiu e está voltando se abre para uma relação com quem permaneceu e com quem já está lá”¹² (Ferdinand, 2022, p. 221). Ferdinand indica a figura do “companheiro de bordo” é aquele com o qual é possível empenhar a política do encontro e se pode, então, construir um Navio-Mundo no qual, por um lado, o porão não existe e, por outro, empenha-se “a realização de um convés da justiça”¹³ (Ferdinand, 2022, p. 222).

Sob esta perspectiva, o autor estabelece que a primeira tarefa do Navio-Mundo é “reencontrar os corpos-em-perda da arca de Noé e os corpos perdidos do navio negreiro” (Ferdinand, 2022, p. 227). Ele utiliza a noção de da “encantação”, proposta por Fanon

12 Aimé Césaire, Frantz Fanon e Édouard Glissant são exemplos que fizeram desta questão a mais importante.

13 Césaire é um exemplo pois, segundo Ferdinand, ele não desembarca, mas busca transformar o navio, construir um convés no qual todos possam estar em pé.

(2020), para pensar os processos de “tomar corpo no mundo” (Ferdinand, p. 227). O objetivo central da obra de Fanon (2020) é esclarecer a “epidermização do racismo”, um fenômeno que impõe ao negro a necessidade de desenvolver uma “auto-ilusão” branca, imitando as ações e os discursos dos brancos na tentativa de ocupar a mesma posição que estes. Esse processo se perpetua enquanto o sujeito consegue se desvincular do “peso do olhar do branco”, que, quando imposto, secundariamente, despoja o negro de sua “máscara branca”. Fanon (2020) explora a condição fenomenológica do corpo negro como um “outro” em relação ao branco. Todo o desenvolvimento de seu raciocínio se articula em torno de uma frase que ele ouviu numa calçada parisiense: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo” (Fanon, 2020, p. 127). Essa observação reflete em Fanon a angústia e a marginalização do corpo negro na sociedade branca, e é a partir dessa condição fenomenológica que se pode interpretar a “encantação” de Fanon. É com essa referência ao corpo que Ferdinand (2022, p. 227) propõe uma tomada de corpo no mundo:

tomar corpo no mundo consiste em enfrentar as relações materiais e imaginárias pelas quais nossos corpos são os porta-marcas e os marcadores do mundo para além da dupla fratura moderna, assim como em fazer do corpo o ponto de partida de um compromisso para com o mundo.

Devemos lembrar, então, que a colonização assenta seu fazer não apenas sobre o território, mas sobre um corpo, um corpo que é produzido pelo colono como o corpo do colonizado. O corpo racializado e subalterno é tornado outro pelo processo mesmo de colonização. É neste sentido que a descolonização terá, segundo Fanon (2020), impactos ontológicos nestes sujeitos.

É no rastro desta reflexão que podemos falar, em Ferdinand (2022), de uma busca pela recuperação metafísica do(s) corpo(s) racializado(s) e subalterno(s). Esse corpo será lido pelo autor em duas condições. Por um lado, temos o corpo naquilo que Ferdinand estabelece como sua condição fenotípica, determinada pelas características físicas e identitárias – como cor da pele, sexo, aptidões físicas e deficiências – que condicionam o acesso desses sujeitos ao mundo e suas matrizes de posições. Os corpos são demarcados como “racializados”, “pessoas com deficiência” e “mulheres”¹⁴. Por outro lado, Ferdinand (2022) explora como o movimento ecologista revela os laços biológicos que conectam os humanos a toda gama ecológica que constitui o planeta. Ele destaca os impactos de fatores como o uso de produtos químicos tóxicos e o aquecimento global, que afetam ecossistemas inteiros, tanto humanos quanto não humanos. Menciona também o papel de práticas ecológicas alternativas, como a saúde ambiental, lutas antinucleares e movimentos por alimentação sustentável, que apontam para a relação entre a destruição ambiental e o impacto físico nos corpos humanos.

14 O autor aponta que os feminismos, especialmente os feminismos negros, demonstram que fatores como raça, classe, gênero e colonialidade estão entrelaçados, aprofundando a exclusão social das mulheres, em particular das mulheres negras. Da mesma forma, pessoas com deficiência são frequentemente impedidas de participar dignamente na sociedade devido à sua condição.

Este avanço não indica apenas para a afirmação de si como sujeito (para além da sua constituição como outro do branco) mas, para uma ampliação mesma da noção de sujeito, ou seja, para uma outra noção de corpo. O autor utiliza os conceitos de “corpos ecológicos” e “cidadania biológica” na busca por enfatizar como as condições ambientais afetam tanto o corpo em sua condição fenotípica como em sua condição ecológica e, neste processo, intenta evidenciar a condição do corpo enquanto fraturado em dois: “um corpo social, racializado, generificado e sexualizado; e um corpo ecológico, biologizado e sanitizado” (Ferdinand, 2022, p. 228). Assim, a expressão “tomar corpo no mundo” não diz respeito apenas à uma afirmação afenotípica do corpo, garantindo que o humano receba a dignidade de sujeito para além de suas singularidades fisiológicas, nem mesmo para um empenho em garantir essa dignidade dentro de certo circuito geográfico, biológico ou mesmo econômico, mas

tomar corpo no mundo responde à dupla tarefa de identificar as maneiras pelas quais os corpos, simultaneamente, estão ancorados em relações materiais, biológicas e ambientais com as economias destruidoras dos ecossistemas da Terra e são parte integrante de relações socioeconômicas e políticas que engendram desigualdades sociais, discriminações de gênero e de raça. (Ferdinand, 2022, p. 228)

E este corpo que “se toma” não pode ser pensado sem suas demandas e dependências, de modo que as questões referentes à alimentação, à produção e ao consumo são sempre de primeira ordem, pois referem-se ao “ventre do mundo” e é preciso compreender que no Navio-Mundo a rede de interdependência é coletiva e não uma relação de consumo da Terra. Pensar “os ventres do mundo” é também lutar contra o controle colonial exercido sobre o corpo das mulheres nas Américas, na Oceania e na África. Assim, a ecologia decolonial propõe que tomar corpo no mundo é tanto repensar os modos de consumo e de produção quanto recolocar uma “gin-ecologia” da emancipação.

A discussão apresentada até aqui expõe a fratura entre um corpo social e um corpo biológico, em que um ruma em direção ao outro. O caso do negro escravizado nas Américas retorna como caso exemplar pois suas lutas tinham por objetivo “recuperar seus próprios corpos” (Ferdinand, 2022, p. 231). As novas lutas, antiescravistas, antirracistas e feministas, assumem, hoje, a dupla missão de recuperar e cuidar desses corpos. Essas lutas se escrevem em três planos. No primeiro plano, tem-se a redescoberta do corpo em seus movimentos possíveis, para além das demandas mecânicas da *plantation*, na dança, na roda, e etc. No segundo plano refere-se à redescoberta de acesso e de circulação possível sobre a Terra, e de construção de novos jardins. No terceiro e último plano, tem-se a retomada metafísica do corpo, que consiste em poder restabelecer “uma relação de amor e dignidade [os indivíduos pretos] com seu corpo e sua aparência” (Ferdinand, 2022, p. 232), depois de séculos submersos em discursos que apontavam o contrário, ou seja, a desvalorização e a subjugação dos corpos negros.

Para além destes três níveis, essas lutas empenham-se também na proposição de uma ampliação da noção de corpo com o conceito de “corpo ecológico”, que busca compreender e associar o “eu” à uma categoria de “Grande eu”, que não é individual, mas que se caracteriza pelo reconhecimento do ecossistema em seus elementos diversos como constituinte da nossa noção de corpo. Deste modo podemos entender que “tomar corpo no mundo é a chave para se reconectar com uma Mãe Terra [pois] é a partir de uma relação matricial com a Terra que se faz possível reencontrar seu corpo” (Ferdinand, 2022, p. 234).

Por mais pertinentes e necessárias que sejam as ontologias e as estéticas relacionais, o autor afirma que elas não são suficientes frente à exigência de fazer um Navio-Mundo, pois este se constitui em relação à figura do companheiro de bordo, em um agir conjunto. A ecologia decolonial, então, se orienta por uma “cosmopolítica da relação”, que busca construir caminhos para analisar a questão exposta por Ferdinand (2022, p. 257): “ao sair da colonização e da escravidão, como instaurar uma pólis (uma cidade) entre humanos e não humanos, ainda que nem todo mundo adote as mesmas estéticas e ontologias?”

Segundo Ferdinand, a realização dessa política compreende dois pólos. Primeiramente, a cosmopolítica da relação deve se realizar para que os humanos, em sua diversidade, construam o espaço comum que os liga entre si (considerando a exigência do Navio-Mundo de pensar e agir ecológico). Em segundo lugar, a cosmopolítica da relação esboça um mundo no qual o não humano é parte integral. É neste viés que Ferdinand afirma entender a luta da ecologia decolonial: como uma busca pela preservação de um mundo de humanos e não humanos.

Para que possamos superar a fratura ontológica, o Navio-Mundo deve ser composto por um “convés da justiça”, no qual os humanos e não humanos, de ontem e de amanhã, possam estar em pé, em posição de dignidade. Ferdinand (2022, p. 259) afirma que este convés da justiça, aquém de um sistema jurídico positivo, cria uma cena comum, “que, ao prestar contas, oferece o meio de se dar conta da pluralidade dos humanos e dos não humanos sobre o convés do mundo, de suas histórias e de seus futuros”. Essa proposta se refere a um “fazer político” de relação continuada, que perpassa os humanos, os não humanos e os muitos ecossistemas da Terra. “Esse convés do navio-mundo é ambiental, mas também social, político e imaginário” (Ferdinand, 2022, p. 260). Fazer o convés da justiça é uma tarefa que se deve realizar cotidianamente.

Ferdinand (2022) identifica tentativas de empenhar essa construção em pelo menos três frentes. A primeira frente diz respeito à luta de todos os povos indígenas do mundo, que constroem diariamente este convés nas ações para manter sua dignidade, sua comunidade (humana e não humana), sua vida a seu modo. A segunda frente é empenhada nas demandas de reparação “da escravidão e do tráfico negreiro transatlântico” (Ferdinand, 2022, p. 261), em que o autor exemplifica com diversas situações para demarcar como tem sido a construção do convés da justiça. Por fim, a terceira frente é constituída pelas lutas para restituição “dos objetos de arte e das partes dos corpos roubados” (Ferdinand, 2022, p. 263) da África, da Oceania, da Ásia e das Américas pela Europa. Essas lutas demonstram a perspectiva de Ferdinand (2022, p. 264), ao afirmar que

construir esse convés da justiça diante da tempestade ecológica demanda o reconhecimento de um lugar político para os ecossistemas e para os não humanos, assim como o reconhecimento político dos genocídios, das escravidões e das colonizações que tornaram possíveis essas destruições de mundo e da Terra.

Neste sentido, Ferdinand indica diversos caminhos possíveis para a problematização da fratura colonial, que é ontológica. Por incidir e circunscrever as subjetividades e os modos como os sujeitos racializados se veem a si e são vistos pelos demais da mesma sociedade, é importante conjecturarmos as possíveis leituras e reverberações do léxico apresentado por Ferdinand, em especial sobre o pensamento filosófico e decolonial brasileiro.

Interloquções ecopolíticas e diálogos possíveis

Podemos compreender que a “ecopolítica” no pensamento de Ferdinand se expressa pela articulação entre as questões ecológicas e as dinâmicas de poder que são resultantes da colonização e da exploração racial. A crise ecológica contemporânea não pode ser dissociada das estruturas coloniais que, historicamente, subordinam os povos racializados e a natureza, operando por meio da dominação e da extração. Assim, a ecopolítica, em uma perspectiva decolonial, demanda análises interseccionais que se proponha a vincular as lutas sociais e ambientais. Para isso, indicamos que a contribuição de Ferdinand acerca da “dupla fratura” e, em especial, a “fratura colonial” (ou “fratura ontológica”, como propomos), é muito relevante para a compreensão dos desafios ecológicos globais.

Neste sentido, a interlocução com pensadores da atualidade é importante para que as diferentes perspectivas possam dialogar e promover encontros. Como nosso escopo de vivência e de interesse é o Brasil contemporâneo, nossa argumentação centra-se no diálogo com Bispo dos Santos (2023), Carneiro (2023) e, principalmente, Krenak (2020). Além disso, é importante reconhecer a influência da obra *O Contrato Racial*¹⁵, de Charles Mills¹⁶, no pensamento decolonial, o qual subjaz a perspectiva comum desses pensadores.

A contribuição de Krenak para compreendermos a perspectiva da fratura colonial e de que forma ela incide ontologicamente na constituição das subjetividades é a partir da pergunta “Como constituímos a ideia de humanidade?”. Nas palavras do autor:

15 Na direção da síntese que nos é conveniente nesse momento, nos termos do autor: “Este livro pode ser pensado como se apoiando em três afirmações simples: a afirmação existencial - a supremacia branca, tanto local quanto global, existe e tem existido por muitos anos; a afirmação conceitual - a supremacia branca deve ser ela mesma pensada como um sistema político; a afirmação metodológica - enquanto sistema político, a supremacia branca pode, de forma esclarecedora, ser teorizada como baseada em um ‘contrato’ entre brancos, um contrato racial.” (Mills, 2023, p. 38)

16 Charles Mills nasceu em Londres, em 1951, mas cresceu na Jamaica. O pensador faleceu em setembro de 2021, nos Estados Unidos. Foi professor em importantes universidades dos Estados Unidos e publicou importantes obras, dentre elas, *O Contrato Racial*, em 1997.

a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (Krenak, 2020, p. 11)

Alinhado com as perspectivas decoloniais, mesmo sem se inserir diretamente nelas, Krenak (2020) nos apresenta a idealização daquilo que se quer definir como “humanidade”: brancos, europeus, civilizados, “iluminados” e “esclarecidos”, que portam “a verdade”. Pensadores do século XXI têm questionado essa noção de “humanidade” (Krenak afirma que existem, mas não nomeia quem são). Para ele, as instituições bem consolidadas como bancos, universidades, organizações civis e governamentais legitimam e perpetuam as estruturas que mantêm essa noção engessada e padronizada de “humanidade”, que engloba cada vez menos indivíduos do que deveria. Isso acontece porque essa noção de “humanidade” não inclui todos os seres humanos que vivem na Terra, pois cada pessoa deve cumprir os requisitos necessários para pertencer à humanidade. Ou se adequar para fazer parte.

Krenak (2020) enfatiza a forma como o capitalismo exploratório afasta os humanos de sua verdadeira humanidade, que se realiza no contato com a natureza. Neste sentido, seria necessário a reconexão entre indivíduos e a natureza. Dessa maneira, talvez seja possível alterar o modo como estamos lidando com o ambiente em que vivemos (poluindo, destruindo, desmatando, produzindo lixo, toxinas, etc.). Assim, vivemos um processo contínuo e ininterrupto de “descolamento” da natureza, no qual nós nos vemos cada vez menos integrantes e mais dominadores dela. Em consequência, existe uma “natureza barata”, que se concretiza por meio da exploração de determinados povos, que são identificados enquanto vidas que não merecem investimento, cuidado e atenção.

A ideia de que nós, os humanos, nos deslocamos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (Krenak, 2020, p. 22-23)

O problema, então, se apresenta: a Terra não está suportando a demanda dos humanos. O colapso já está acontecendo, como é possível observar nos eventos climáticos dos últimos anos, cada vez mais catastróficos. Observando que o planeta está em vias de esgotamento dos recursos naturais, com o clima entrando em colapso, Krenak (2020, p. 46-47) argumenta sobre os problemas do “Antropoceno”:

a conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas

cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver.

Na perspectiva de Krenak, a Terra é a “casa comum” na qual todos os povos compartilham e deveriam cuidar, usar com responsabilidade e respeito. A cosmologia indígena não separa os indivíduos do ambiente em que habitam. Desse modo, os indígenas se constituem enquanto indivíduos na intrínseca relação com a natureza e tudo aquilo que ela representa na constituição de si mesmo, do mundo e da relação entre esses dois polos, que estão integrados, não em oposição e hierarquizados como na perspectiva europeia ocidental. A humanidade, em sua concepção, tem uma relação profunda com a terra e com a Terra. Ambas, lugares sagrados e compartilhados por todos nós, humanos. Desse modo, o ambiente e a natureza adquirem percepções que também são compartilhadas e compreendidas por nós, humanos. “O rio respira.” “A montanha fala.” Para Krenak (2020, p. 49), “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.”

Com relação à noção de humanidade, visando responder ao questionamento inicial, Krenak (2020, p. 57) expõe que, “talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo”. Nesse viés, ele critica a noção de Antropoceno, afirmando que essa categoria de análise “tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (Krenak, 2020, p. 58). Ele ainda mostra como as guerras fazem uma cisão na “humanidade”, dividindo os indivíduos entre grupos inimigos que, para subjugar o “outro”, retira-o daquilo que considera “humano”.

Krenak (2020, p. 69) definiu “natureza” como: “uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo”. O “homem” enquanto abstração/representação da “humanidade” que todos aceitam, que está separada da natureza, embora ainda se identifique com ela, mesmo que não compreenda o quê ou por quê. Neste sentido, para o autor, o Antropoceno é compreendido como “o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados” (Krenak, 2020, p. 70). A crítica de Krenak sobre o Antropoceno é que esta definição é excludente, pois a noção de “humanidade” não inclui todos os humanos.

Para ele, o que ocorre, na verdade, é um “caos social, desgoverno geral, perda da qualidade no cotidiano, nas relações” (Krenak, 2020, p. 72). Então, o autor propõe

expandirmos a relação de humanidade, incluindo não-pessoas, como os rios, as árvores, os outros animais, etc. Dessa forma, seria possível superarmos a distinção entre “humanos” e “natureza”, fazendo na humanidade o mundo.

Esse fim que é preciso adiar assinala a falência de uma certa ideia de humanidade, uma ideia – um projeto – que, ao ter posto a desvalorização metafísica do mundo como sua própria condição de possibilidade, transformou os portadores dessa ideia em agentes da destruição física deste mundo (e de incontáveis mundos de outras espécies). (Krenak, 2020, p. 79)

O Antropoceno enquanto “anunciador” do “fim do mundo”, mostra a “disjunção ontológica entre imanência e transcendência” que se iniciou com o desenvolvimento intelectual a partir do século VIII a.E.C., em que foi marcado pela eliminação dos povos que tinham a imanência como definidor das subjetividades e das cosmovisões. Então, para adiar o fim do “nosso” mundo, é necessário criarmos formas para que o fim do mundo não aconteça. Sob esta perspectiva, ele salienta a importância da cidadania enquanto modo de alteridade em que se pode explorar diferentes cosmovisões.

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente, (Krenak, 2020, p. 30-31)

Com isso, ao explorarmos diferentes cosmovisões, poderemos ampliar nossa própria cosmovisão e nossa subjetividade, observando os diversos modos de viver. Krenak (2020) destaca a necessidade de nos reaproximarmos com a natureza, visando com que cada um possa constituir sua singularidade.

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais, significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (Krenak, 2020, p. 33)

A relação entre indígenas e os colonizadores foi marcada por conflitos, que estão na base das relações atuais entre as comunidades indígenas e o Estado brasileiro. Na perspectiva de Krenak (2020, p. 39), “a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades [indígenas], buscando uma **integração** entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira” (grifo nosso). O que o autor está

salientando aqui não é o fato de não querer uma integração, mas que isso não deveria ser feito ao custo da destruição das formas de viver dessas populações. Uma “integração”, para se efetivar, deve respeitar as diferenças entre os diversos grupos sociais. Do contrário, é uma “conformação” de um grupo, para que se adeque ao sistema normalizador das sociedades contemporâneas, que não suportam o diferente.

As preocupações das populações indígenas são os impactos da ação humana na Terra, pois esses impactos (negativos) alteram não apenas a relação delas (as populações) com a subsistência e a vida cotidiana, mas incide também sobre o sentido existencial dos indivíduos. Isso porque a relação com a Terra e com a natureza é, para os indígenas, definidora de identidades e formadora de subjetividades. Diferente dos “brancos” e da cultura europeia, os povos indígenas se constituem como parte integrante da natureza e da Terra, não havendo o “descolamento” entre indivíduos e o meio no qual habitam. Essa característica está presente nas perspectivas ocidentais europeias. “Em diferentes lugares do mundo, nos afastamos de uma maneira tão radical dos lugares de origem que o trânsito dos povos já nem é percebido” (Krenak, 2020, p. 43). Ou seja, a “perda de sentido dos deslocamentos”.

sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre nossas vidas. Somos alertados o tempo todo para as consequências dessas escolhas recentes que fizemos. E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos. (Krenak, 2020, p. 44)

O autor também aborda a relação da Terra com o feminino, afirmando que é possível observarmos que nas culturas mais antigas, a figura do provedor, vinculada à Terra e à fertilidade, é feminina: Mãe, Gaia, Afrodite, Pacha Mama, etc. Acrescenta que “todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar” (Krenak, 2020, p. 61).

As ações que praticamos tem consequências e se reverberam para além daquilo que planejamos. “O estado de mundo que vivemos hoje é exatamente o mesmo que os nossos antepassados recentes encomendaram para nós” (Krenak, 2020, p. 67). Existem ações humanas que vão repercutir além da existência humana. Estamos “plantando” o caminho para as futuras gerações. Que mundo deixaremos?

A tempestade moderna ainda retumba.

Sobre as relações entre o próprio ambientalismo e o sistema de pensamento colonial, observamos que quando Ferdinand (2022, p. 268) diz que “o ambientalismo dividiu pacientemente os corpos, as naturezas, a Terra e o mundo, inventando uma Terra virginal despovoada, um paraíso sem mundo”, podemos fazer outras relações diretas com uma estrutura epistemológica e política que, sob a gênese colonial, tem se mantido.

Nesse sentido, entendemos a própria branquitude como um sistema político – como proposto por Mills (2023). Nesse sentido, observamos que os estudos ambientais estão historicamente inseridos na lógica epistêmica ocidental¹⁷.

Ao lado da emergência ambiental, Ferdinand coloca outras urgências que ele considera “iguais”: a da distribuição de riquezas e a de justiça social; a do reconhecimento da dignidade para os povos originários, para os ex-colonizados e para as pessoas racializadas; e da consideração de igualdade das mulheres, particularmente das mulheres racializadas das ex-colônias. Com isso, o autor aponta que “a ecologia é uma questão de justiça” (Ferdinand, 2023, p.267). Sob determinada perspectiva, podemos analisar, então que um problema que nos permite a evocação do conjunto de sujeitos epistêmicos que é circunscrito por Ferdinand – e que tem sua fundamentação explicitada em uma série de outras referências – é a forma com que essas pessoas participam ou não de um suposto contrato social que, visto a partir da idealidade, deveria garantir a justiça e a dignidade para todas as pessoas, mas que, ao contrário, dignifica determinadas vidas em detrimento e às custas de outras. Ou seja, uma cosmopolítica da relação. Sob este viés,

Se o contrato ideal deve ser endossado e emulado, esse contrato não ideal, naturalizado, deve ser desmistificado e condenado. Assim, o motivo de analisar o contrato ideal não é ratificá-lo, mas usá-lo para explicar e expor as iniquidades do regime não ideal real e nos ajudar a ver além das teorias e das justificações morais oferecidas em sua defesa. Ele nos dá uma espécie de raio-x da lógica interna real do sistema sociopolítico. Assim, realiza um trabalho normativo para nós, não por meio de seus próprios valores, que são detestáveis, mas permitindo-nos compreender a história real do regime político e como esses valores e conceitos funcionam para racionalizar a opressão, para que possamos reformá-los. (Mills, 2023, p. 38)

Para Carneiro (2023), a contribuição de Mills para problematizar a questão racial, foi situar o contrato racial fora do âmbito idealizado, que é baseado na normatividade. Essa perspectiva fornecida por Mills mostra outras questões que até então não estavam sendo problematizadas, como por exemplo, explicar a formação de uma sociedade injusta. O deslocamento do enfoque de análise proposto por Mills nos auxilia na compreensão dos modos como, as teorias que racionalizam a opressão, também são opressoras.

A autora também aborda a noção de “dispositivo de racialidade”, que pode nos auxiliar na compreensão sobre como a branquitude se tornou um valor que constitui subjetividades (Carneiro, 2023). O dispositivo atua no sentido de organizar a sociedade por meio de distinções, categorizações, separações, hierarquizações e classificações. Conforme a autora, no Brasil, o critério fundamental para a formulação do dispositivo é a raça, a partir da dicotomia “brancos X negros”, em que os indivíduos brancos ocupam lugares de privilégios, que se reproduzem e se perpetuam na sociedade. Esse dispositivo realiza intervenções sobre os corpos dos sujeitos, circunscrevendo os modos como eles

¹⁷ Assim como o próprio Mills, reconhecemos a relevância do trabalho de Carole Pateman em *O Contrato Sexual*, embora não o abordemos neste momento.

constituem suas identidades e subjetividades. Além disso, influencia nas formas como os indivíduos se reconhecem a si mesmos, seus corpos, os corpos dos outros e as relações decorrentes dessa interação.

O dispositivo de racialidade atua no sentido de naturalizar os processos de exclusão, marginalização e vulnerabilidade do Outro-negro (ou do Eu-negro). “Neste sentido, a pobreza a que estão condenados os negros no Brasil é parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados – negros ou afrodescendentes e povos indígenas” (Carneiro, 2023, p. 21). De acordo com Carneiro (2023), a cor da pele adquiriu um “novo status” na elaboração do dispositivo de racialidade devido a instituição do “eu hegemônico” – homem, branco, burguês, europeu, heterossexual. Esse “Eu” é “cheio”, é existente, possui razoabilidade, é crível e normal. Em contrapartida, o “Outro” é vazio, louco e anormal. Essa relação produz a naturalização do “branco” como padrão e medida de normalidade, de razão e de ética.

A contribuição de Bispo dos Santos nos mostra que o problema da colonização é mais complexo, pois está intrinsecamente relacionado com a política. Ele afirma que

existem modos de vida fora da colonização, mas política, não. Toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia. Política não é autogestão. A política é produzida por um grupo que se entende iluminado e que, por isso, tem que ser protagonista da vida alheia. (Bispo dos Santos, 2023, p.47)

Ao refletir sobre colonialidade, decolonialidade e contracolonização, Bispo dos Santos (2023) compreende que o presente atua como interlocutor do passado e locutor do futuro. O debate decolonial, como ele o entende, não é somente uma oposição ao colonialismo, mas representa sua decomposição, em um processo de deterioração. Desse modo, ele se coloca em uma perspectiva contracolonialista, que visa inspirar novas gerações para resistir ao colonialismo, mas sem necessariamente atacar Para Bispo dos Santos (2023), o importante é resistir sem destruir.

Com a noção de “confluências”, o autor se refere ao encontro de diferentes saberes e de culturas distintas que se entrelaçam sem hierarquias, e, com isso, possibilitam a coexistência e o enriquecimento mútuo das múltiplas formas de conhecimento e de modos de vida. Para Bispo dos Santos (2023, p. 15),

a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida.

Em concordância, Krenak (2020) e Bispo dos Santos (2023) abordam o racismo como um fenômeno que extrapola a espécie humana, afetando todas as formas de vida. Assim,

fauna e flora, o ambiente (a natureza) como um todo, podem coexistir, evitando o “fim do mundo”, por meio das “confluências”.

Considerações Finais

As perspectivas do Sul Global nos permitem problematizar importantes questões relacionadas à crise ecológica, além de potencializar a produção de saberes localizados, que tensionam com os saberes canônicos, centralizados na Europa e Estados Unidos. A relação entre colonialidade e decolonialidade está diretamente vinculada com os problemas ecológicos, ou melhor, com a ausência de discussões abundantes sob esta perspectiva. Entretanto, essas perspectivas ajudam na crítica ao antropoceno, pois apresentam vivências distintas, mas que estão intercruzadas e interseccionalizadas.

Por meio da noção de “dupla fratura”, elaborada por Ferdinand, é possível articularmos as dimensões colonial e ambiental da crise ecológica. Ele critica a visão de uma “natureza não-habitada” como ponto central das teorias ecológicas tradicionais, mostrando que a colonização explorou os povos subalternizados e, da mesma forma, destruiu os ecossistemas. Em decorrência, há uma fratura ambiental, que se caracteriza pelo domínio técnico, científico e econômico sobre a natureza. Além disso, Ferdinand mostra a existência de uma fratura colonial, de caráter ontológico, que afeta a constituição dos indivíduos e suas relações com o mundo. Essa relação ontológica da ecologia decolonial foi aprofundada, visando o diálogo com pensadores da atualidade.

Ao abordarmos o problema da fratura colonial enquanto um problema centralmente ontológico, observamos que o pensamento de Ferdinand possui contribuições relevantes para as discussões acerca da temática da ecologia decolonial. Algumas temáticas se destacaram fundamentais para o debate: (i) a noção de humanidade e a crítica ao Antropoceno; (ii) a relação entre Modernidade e Colonialidade; e (iii) a constituição da subjetividade na relação “eu – outro”.

Além disso, a pergunta de Krenak sobre a humanidade se desdobra em problemas importantes para a discussão ontológica na atualidade. Dentre essas questões, citamos como exemplo: as medidas atuais para combater os avanços da crise ecológica “dão conta” para fazer alguma diferença? elas são suficientes para gerar algum impacto significativo? isso depende exclusivamente da capacidade de mobilização social? ou precisa de alianças político-econômicas?

Na esteira do pensamento de Krenak, talvez seja possível “adiar o fim do mundo”, pois a humanidade seria o próprio mundo e, talvez, esse movimento ajudaria a parar a destruição da natureza. Se compreendermos que a Terra é condição de existência da humanidade, incluindo nessa humanidade a Terra e tudo que nela vive e habita, poderemos realizar a integração entre humanos e não-humanos. É urgente a necessidade em se conter a destruição do meio ambiente, eliminando as hierarquias entre humanos e não-humanos, assim como extinguindo as desigualdades entre os povos e as hierarquias das formas de viver.

Referências

- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu/ PISEAGRAMA, 2023.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- MILLS, Charles. *O contrato racial*. [Edição comemorativa de 25 anos] 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- SHARPE, Christina. *No vestígio: negridade e existência*. São Paulo: Ubu, 2023.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Posfácio. In: KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2020.